

Богосыновство на земле, однако, неполно. Христианин ожидает полного участия в славе Христа только после рождения в жизнь вечную, поэтому вера становится надежной. М. М. Тареев дает такое определение: «Надежда – вера, победившая искушения» [3, с. 183]. Церковно-славянский язык имеет слова, близкие по смыслу: упование, чаяние. Они более окрашены деятельным смыслом, так как надежда дается терпением. Надежда требует ответа на вопрос: На что? И автор отвечает на этот вопрос: «Мы ожидаем не материализации духа, а одухотворения природы. Наша надежда в том, что смертное будет поглощено жизнью, временное вечным» [3, с. 184–185].

Подводя итог, М. М. Тареев не может не сказать об институте, через который осуществляется Божественная жизнь посредством Божественной энергии (благодати), – это церковь, которую учредил по преданию сам Христос. Без церкви нет христианской жизни.

Таким образом, вера приобретает человеком в результате познавательной деятельности. В христианстве это вера в Единого Бога-Отца-Вседержителя. Вера – не цель, а путь познания и делания. Делание для верующего выражается в изменении своего внутреннего мира таким образом, чтобы быть способным любить. Любви необходимо учиться, на этом пути опорой для человека является надежда.

#### **Библиографический список:**

1. Дроздов Ф., митр. Православный катехизис. М. : ОБРАЗ. 2006. 128 с.
2. Тареев М. М. Библиографический список: Вехи // Богословский вестник. 1909. Т. 2. Июнь. С. 313–325.
3. Тареев М. М. Цель и смысл жизни. СПб. : Общество памяти игумении Таисии. 2008. 224 с.
4. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви. URL: <http://psylib.org.ua/books/fromm03/index.htm> (дата обращения: 23.10.2018)

**Медведев А. В.**

#### **КУЛЬТУРНАЯ СОВМЕСТИМОСТЬ И КУЛЬТУРНЫЙ ЭКОТОН (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ)**

*Аннотация. В статье говорится о новых проблемах взаимодействия культур в условиях расширяющегося процесса глобализации, которая порождает новые проблемы, актуализирующие перед теорией культурологии задачи выработки терминологии, способной описать возникающие вопросы. Автор предлагает ввести в категориальный аппарат теории культуры понятия «культурная совместимость» и «культурный экотон», способные по-новому описать ту сторону взаимодействия культур, которая касается границ и объема заимствований «чужой» культуры.*

*Ключевые слова: взаимодействие культур, диалог культур, тезаурус, культурная совместимость, культурный экотон.*

Проблема взаимодействия культур, его форм, результатов, объем заимствований и взаимовлияния является одной из актуальнейших в современном культурологическом знании. Это справедливо, поскольку межкультурные контакты – имманентная черта онтологии культур. История свидетельствует, что культура, которая озабочена исключительно охраной себя, избегает всяческих контактов с другой культурой, обрекает себя на гибель, самоуничтожение. В условиях современного глобализирующегося мира осуществляется все большее и большее расширение межкультурных контактов, процессов их взаимосвязи и взаимовлияния. Теоретическая наука стремится, в связи с этим, выработать теоретические модели, своим содержанием призванные отразить реальные процессы межкультурных контактов. Разработан теоретический тезаурус, широкий спектр понятий, с помощью которых описывается сложность и противоречивость реального процесса межкультурного взаимодействия: культурный диалог, аккультурация, ассимиляция, рецепция, культурный шок, культурный стереотип и т.д., и т.п. Рождаются новые вопросы, которые касаются не только того, как происходит процесс взаимодействия, но и почему он необходим. Как вопрошал Ю. М. Лотман, «почему и в каких условиях в определенных культурных ситуациях чужой текст делается необходимым» [1, с. 605]. Представляется важным и вопрос, что объективно обуславливает степень эффективности взаимодействия культур, от чего зависит объем заимствований. Для разрешения так поставленного вопроса, думается, что в тезаурус следует ввести понятия «культурной совместимости», «культурного экотона», которые, как представляется, обладают немалым эвристическим потенциалом.

В начале обратимся к примеру, выбранному сознательно, с надеждой, что обращение к нему позволит проиллюстрировать основную мысль автора, тем более, что он широко общеизвестен.

В истории нашего отечества свершилось событие, именуемое Крещением Руси, которое, как Рубикон, разделило историю наших предков на два этапа: языческий и христианский, посему и используются понятия, не вызывающие сомнений – «языческая Русь и христианская Русь».

Историческая наука подробно рассмотрела совокупность объективных причин – геополитических, экономических, идеологических не только необходимости принятия новой религии, но и причин решения конкретной задачи, а именно – выбора веры.

Сюжет «выбор веры», как об этом повествует «Повесть временных лет», включает в себя два акта. Первый – приезд «агитаторов и пропагандистов», которые предлагают князю Владимиру «свою» веру, расписывая ее преимущества. Важный момент – рассказывание о своей вере, ибо «вера – от слышания» (Рим. 10:17). Второй – посылка князем, чтобы не покупать kota в мешке, своих людей для непосредственного знакомства с предлагаемыми вариантами. Информация, ими предоставленная, и явилась тем материалом, из которого Креститель и выбрал веру – восточную ветвь христианства, которая вскорости (после 1054 г.) будет официально именоваться Православием. Совокупность объективных причин, предопределивших выбор, историками, как было выше отмечено, проанализирована глубоко и всесторонне. В данном случае хотелось бы обратить внимание на культурную предопределенность выбора. Владимир выбрал то, что должен был, более того, можно утверждать, что иного он выбрать не мог бы.

Позволю себе использовать простые метафоры почвы и зерна. Объективно проблема заключалась в том, чтобы в имеющуюся почву – культуру языческой Руси – бросить чужое зерно – другую веру. «Зерно» и «почва», чтобы был результат, должны соответствовать друг другу. Вспомним знаменитую притчу Христа о сеятеле: «Вышел сеятель сеять семя свое, и, когда он сеял, иное упало при дороге и было потоптано, и птицы небесные поклевали его; а иное упало на камень и, взойдя, засохло, потому что не имело влаги; а иное упало между тернием, и выросло терние и заглушило его; а иное упало на добрую землю и, взойдя, принесло плод сторицей» (Лк. 8:5–8). Доброта земли, в которую попадает зерно, в нашем случае есть культурная предрасположенность. Выбор Русью восточного варианта христианства «был продиктован не только государственно-политической мудростью князя Владимира и тех слоев раннефеодального общества восточных славян, которые он персонифицировал и представлял в своей политике, но и потенциальной «предрасположенностью» восточнославянской культуры именно к такому, а не иному выбору; конкретная политическая ситуация и временной политической расчет лишь ускорили и локализовали действия этих культурных предпосылок». [2, с. 75].

Современные исследователи стремятся очертить границы этой культурной предрасположенности, то есть конкретизировать особенности языческой культуры восточных славян, которые в своей совокупности и определили выбор восточного варианта христианства [3]. Не повторяя сказанного ими, обратим внимание на один из моментов, определивших выбор в пользу Византии. Он обусловлен в немалой степени эстетическим аспектом. В Константинополе посланцам Владимира явили «красоту церковную». Рассказывая князю увиденное, они сказали: «Не знаем, на небе ли были мы или на земле, ибо нет на земле такого вида и такой красоты, и мы не знаем, как рассказать об этом; только знаем, что там Бог с человеком пребывает, и богослужение их лучше, чем в иных странах. Мы не можем забыть красоты той», – так описывает это С. С. Аверинцев и отмечает, что «аргументация от «красоты», от ритма и пластики обряда, оказывается самой убедительной (выделено мной – А. М.). Красота есть доказательство» [4, с. 25].

Важно понять именно это: почему для наших далеких предков красота была убедительным доказательством. Доминанта эстетического отношения к миру – архетипическое свойство мировидения наших предков, переданное ими нам и сохраненное нами. Выражения исконной эстетической восприимчивости русской культуры – ментальной черты русского духа – достаточно многообразны и известны.

Именно эта черта русской культуры нашла воплощение во много раз цитируемых словах героя романа Ф. М. Достоевского «Красота спасет мир». Трудно найти эквивалент этой мысли в какой-либо иной культуре, хотя самая мысль родилась в недрах немецкой философии и эстетики. Давно отмечено, что собственно национальная философия родилась в России лишь в XIX в. Было бы опрометчивым из этого факта сделать вывод о некоторой неприготовленности русского духа к такому виду интеллектуального творчества как философия, равно как и вывод об отсутствии интереса к философии у наших предков. Здесь важны два момента, специально подчеркнутые В. В. Зеньковским. Во-первых, «все те, кто останавливается перед фактом «позднего пробуждения русской мысли» постоянно сблизяются резким контрастом России XIII–XVII вв. с Западной Европой того же времени...необходимо отдавать себе ясный отчет как в различии путей России и Западной Европы в указанные века, так и отказаться от мысли, что история Западной Европы есть как бы единственная и по типу и по темпу развития форма «прогресса» [5, с. 33]. Здесь важна мысль об имплицитно разных формах философствования. У наших предков философствование осуществлялось в художественно-образной форме, а на Западе доминировал рационально-понятийный способ. Почему так, это другой вопрос, может быть, дело в том, что для всех дохристианских культур характерна доминанта эстетического мирозерцания.

Во-вторых, следует иметь в виду, что отмеченное время не было временем абсолютного молчания и немоты, не было временем дремоты духовной жизни. Дух философии, потребности в разрешении философских проблем находили воплощение в иных формах: в русском иконописании, которое есть «умозрение в красках», в том, что русская литература брала на себя функции философии. Восточные славяне оказались наиболее чувствительными к конкретным художественно-эстетическим реализациям христианского

мировидения именно потому, что им был свойственен художественно-образный характер мышления и мировосприятия, нежели понятийно-рациональный, свойственный западноевропейским типам культуры.

Убедительность аргумента «красоты» является следствием того, что новая религия оказалась наиболее соответствующей привычным, языческим представлениям, тесно связанным с традиционным образом жизни, а потому не требовала радикальных изменений их, что было бы неизбежным, если бы выбор пал на ислам, на римский вариант христианства, или на иудаизм, который предлагался представителями Хазарии.

Вот еще один пример процесса взаимодействия «почвы» и «зерна». В V в. н.э. на территорию Китая проникают идеи буддизма северного направления (махаяны). Это было связано с деятельностью миссионера Бодхидхармы. Он привнес не просто идеи буддизма, но и своеобразную практику, ритуал. Пропагандируя медитацию в движении как максимальное сосредоточение (дхьяна), лишенное зрительных образов, он заложил основы той формы буддизма, которая получила название чань-буддизма.

Китай к этому времени имел высокоразвитую культуру, устоявшиеся традиции даосизма и конфуцианства, содержащие огромный пласт нравственных идей, ядром которых была детально разработанная трудовая этика. Кроме того, для китайского менталитета в отличие от культуры Индии, материнского ложа классического буддизма, в которой большое место занимали мистические иррациональные моменты, был характерен рационализм. Трансформация буддизма в китайских условиях была вызвана этими особенностями традиционной китайской культуры. Классический ранний буддизм отрицательно относился к активизации трудовой деятельности. Пропаганда такого отношения к труду в Китае, где трудовая активность ценилась очень высоко (известная китайская поговорка гласит: «День без работы – день без еды»), была обречена на неудачу. Необходимо было модифицировать идеи буддизма, чтобы они органично вписались в уже существующую культуру. Чань-буддизм и стал национальной китайской формой идей Гаутамы.

Чань справедливо считается одной из самых «китайских» форм религии. Ряд исследователей полагает, что китайский вариант буддизма представляет собой реакцию китайской культуры на классические идеи индийского буддизма. Так, У. Цзинсюн утверждает, что Чань «можно рассматривать как наиболее полное развитие даосизма путем его соединения с близкими по духу буддийскими проникновениями...» [6, с. 74–75].

«Близость по духу», о которой упоминает исследователь, позволяет утверждать, что речь идет о некоей составляющей ментальности культуры.

Под культурной совместимостью можно, таким образом, понимать созвучие ментальных структур взаимодействующих культур, совпадение духовных ценностей и архетипических элементов, составляющих их базу. Наличие совместимости позволяет культуре выходить за собственные границы и активно взаимодействовать с элементами другой культуры. С другой стороны, она и ограничивает принимаемые элементы «другого». Пример использования элементов китайской терапевтической практики отечественной и роли ментальности в этом процессе рассмотрел, например, в своем диссертационном исследовании Л.А. Горобец [4]. Он показал, что именно несовпадение определенных, прежде всего, мировоззренческих элементов ментальности Китая и России не позволяют эффективно использовать методы китайской терапевтической практики. Именно степень совпадения ментальных элементов, культурная совместимость, является тем объективным фактором, который позволяет культуре выходить за собственные границы, или принимать элементы «другого».

Понятие границы многозначно, оно употребляется и в естественно-географическом смысле, и в государственно-политическом, а в последнее время все чаще используется и культурологами. История философии свидетельствует о серьезной традиции осмысления ее сущности. Исходным онтологическим основанием формирования понятия границы служит целостность единого мира, который столь же онтологически разнообразен: мир – это единство многообразного. Многообразие возникает, как утверждал еще Ф. Шеллинг, благодаря границам. Граница есть начало и конец всякого определенного бытия, его альфа и омега. Если нечто есть, то его качественная определенность задается границей. Очевидна двойственная роль границы: она амбивалентна – с одной стороны, разделяет два качества, с другой – обеспечивает их взаимодействие, т.е. граница выступает как фактор изолирующе-охранительный, так и коммуникативно-интегрирующий, она является полем встречи культур, местом их активного взаимодействия. Содержание понятия «культурная граница» еще недостаточно проанализировано, зачастую оно используется в метафорическом смысле. Следует выделить две формы границ: пространственную и временную. Пространственная граница определяет сосуществование разных качеств, временная – этапы исторического бытия качественно определенного явления. Обращая внимание на пространственную характеристику, следует выделить особое пространство приграничья, в котором взаимодействие культур характеризуется особой сложностью, интенсивностью и эластичностью. В аспекте культурологии это пространство можно определить как пространство «культурного экотона».

Экотон («oikos» – дом, «tonus» – напряжение) – порубежная полоса между двумя различными объектами, отличающаяся по своему строению и составу от обеих разграничиваемых систем. Именно экотонное пространство порождает эффект эмерджентности, появление неожиданных новообразований. Приграничье, характеризующееся культурным экотоном, представляет собою своеобразный полигон, где наиболее активно

происходят процессы взаимопроникновения культур друг в друга. Если качественной определенностью границы является ее неопределенность, поскольку интерьером она обращена к «своему», а экстерьером к «чужому», то приграничье, сущностью коего является культурный экотон, и отличается многоликостью неопределенности, стирается жесткость отличия своего и чужого. Пространство культурного экотона, используя метафору Б. Вальденфельса, может быть представлено как «плавильный тигль» взаимодействующих культур, именно здесь вырабатываются методом проб и ошибок наиболее приемлемые формы преодоления культурного шока, складываются традиции конвергенции культур, апробируются жизнеспособные формы их своеобразного симбиоза или синтеза. Именно пространство культурного экотона есть поле встречи ментальностей, где проявляется степень культурной совместимости. Разработка предлагаемых понятий, на наш взгляд, открывает перед исследователями широкие перспективы.

#### **Библиографический список:**

1. Аверинцев С. С. Красота изначальная // Наше наследие. 1988. №4.
2. Зеньковский В. В. История русской философии. Т.1. Л. 1991.
3. Аббаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск. 1989.
4. Горобец Л. А. Своеобразие взаимодействия культур России и Китая в дальневосточном регионе: автореферат на соискание ученой степени. Екатеринбург, 2015.
5. Лотман Ю. М. К построению теории взаимодействия культур. Семиотический аспект. Семиосфера. СПб. 2000.
6. Кондаков И. В. Введение в историю русской культуры. М.. 1997.
7. Экономцев И. (Игумен Иоанн). Православие. Византия. Россия. М. 1992.; Сильвестров В.В. Философское обоснование теории и истории культуры. М. 1990.; Его же. Религиозная культура: проблема единства человеческого сообщества // Структура культуры и человек в современном обществе. М., 1987.;
8. Рашковский Е. Б. С высоты Востока. Двенадесетый праздничный цикл в православном богослужении. М. 1993.

**Мельник Н. Б.**

#### **ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ СИНТЕТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ КУЛЬТУРЫ Д. В. ПИВОВАРОВА**

*Аннотация. В статье рассматривается значение синтетической концепции культуры Д. В. Пивоварова для развития понятия «экологическая культура». Автор обосновывает характеристики неочечности, внегеографичности, внеисторичности, немасштабности и динамичности экологической культуры, а также ставит проблему анализа существующих экофилософских концепций как основы для формирования ядра экологической культуры будущего.*

*Ключевые слова: синтетическая концепция культуры, экологическая культура, культурогенез, экологическое образование, экологические идеалы.*

Современное социально-гуманитарное знание включает множество понятий, большинство из которых имеют разные значения и интерпретации. Среди этого обширного понятийно-терминологического аппарата понятие «культура» отличается особенной многозначностью, поскольку как предельно сложный, диалектически противоречивый, но специфический способ жизни человека и человечества является предметом исследования многих научных направлений и научных школ. Осознавая необходимость в формировании интегративной концепции культуры, Данил Валентинович Пивоваров предложил дефиницию этого понятия, тяготеющую к универсальности. Он определял культуру как идеалообразующую сторону жизни людей, осуществив синтез ключевых положений доминирующих концепций культуры. В концепции Пивоварова Д. В. содержание культуры представляется как единство аксиологических, операциональных и семиотических составляющих, воплощающихся в специфических ценностях, схемах действия и информационных кодах [1].

Исследователи научного наследия Д. В. Пивоварова считают, что «творческое воплощение в жизнь идей, свойственных данной концепции, способствует формированию теоретически состоятельных представлений о культурогенезе, об истоках особенностей сосуществования различных культур, о взаимодействии содержательных наполнений твердых ядер и защитных поясов конкретных культурных организмов» [2, с. 16]. Представляется верным предположение, что практика развития данной концепции будет осуществляться «посредством интерпретации составляющих ее положений применительно к тем явлениям и процессам, которые очевидным образом не входили в предметные сферы собственных исследований Пивоварова» [2, с. 16].